

En kulturbärande idé är idén om alla människors lika värde, som kan uttryckas på olika sätt – som idén om alla människor som likar, som lika värdefulla och som jämlika. I det som följer ska jag använda dessa exempel på hur idén kan formuleras till att diskutera olika tolkningar av den. Enligt en första grovindelning kan likavärdesidén ges en deskriptiv, en evaluativ och en normativ tolkning.

#### 1. DEN DESKRIPTIVA TOLKNINGEN

Diskussionen av denna tolkning kommer inte att få stort utrymme här, men jag tror att den är rimlig inte minst i samband med de klassiska formuleringarna. Betrakta t.ex. den amerikanska oavhängighetsförklaringen som slår fast följande som självklara sanningar: "... att alla människor är skapade jämlika; att de är utrustade av sin skapare med vissa oförytterliga rättigheter; att bland dessa är liv, frihet och strävan efter lycka..." Som vissa har påpekat kan man uppfatta detta som att det finns en likvärdighet mellan människor åtminstone i ett utgångsläge, som är förenlig med att det kan utvecklas en ojämlikhet senare i livet. Hur man än tolkar jämlikhetsidén konkret, skulle den kunna tillåta ansevärd skillnader i ett samhälle både i välstånd och makt, om man bygger på en bokstavlig tolkning av texten – vi tillåter inga ärvda privilegier, inte ärvd tronföljd och kanske inte heller en oinskränkt arvsrätt (inte minst med tanke på hur intimt förbunden politisk makt är med ekonomisk). Där emot tillåter vi alltså hur stora maktskillnader som helst mellan människor som skapat sin egen position från grunden.

Kanske finns det fog för den tolkningen, men också tror jag för en annan (delvis motsatt), nämligen att det rent faktiskt inte är så stora skillnader mellan människor när de föds, och att de skillnader som uppstår senare i livet ofta beror på tur och gynnsamma omständigheter som står utom individens kontroll. Vi människor är lika på en grundläggande

nivå och i en rent faktisk betydelse. En sådan människosyn kan kanske ligga till grund för en strävan efter att utjämna skillnader senare i livet, eftersom man inser att det är slumpen som fördelar dem. Men det viktiga i denna tolkning är inte vilka normativa konsekvenser som dras, utan att reflektera över vår faktiska likhet och att varje medmänniska jag ställs inför i någon mening kunde ha varit jag själv. Låt oss se genom alla yttre kännetecken som människor använder för att visa att de är viktigare och bättre än andra; låt oss se att vi alla i grunden och från början har ungefär samma förutsättningar. Ett sådant element tror jag finns i den människosyn som uttrycks i likavärdesidén. Men det är också sant att detta påpekande får betydelse framför allt när det tjänar som avstamp för mer politiskt färgade resonemang.

## 2. DEN EVALUATIVA TOLKNINGEN

I den evaluativa tolkningen, som kommer att få det största utrymmet här, säger likavärdesidén att människors liv trots alla yttre olikheter har ungefär samma värde. Detta menar många är uppenbart falskt, vare sig vi talar om det värde som någons liv har för den som lever det eller för andra. Man brukar mena, för att börja med det sistnämnda, att det är uppenbart att olika människors liv har högst olika instrumentella värden: Greta Garbo har betytt mer för andra människor än vad de flesta av oss kommer att göra, Edith Södergran och heliga Birgitta likaså osv. Men återigen kan man hänvisa till formuleringen om att vara *skapade* eller födda lika och peka på att externa förhållanden inte ska påverka vår likvärdighet – att någon råkar ha glädje av en annan människa är kanske inte vad vi bör fästa vikt vid, utan i stället vad en person är och har för värde i sig själv och för sig själv. Och man skulle kunna stödja detta på liknande sätt som i den deskriptiva tolkningen, nämligen att det i stor utsträckning är sammanhangen och slumpen som avgör det värde en människa får för andra. Därför kan man via ett resonemang om slump och tillfälligheter ledas till slutsatsen att människovärdet i den evaluativa betydelsen rör det privata eller personliga livsvärdet, dvs. det egenvärde som en individ ser i sitt eget liv.

Även här är det lätt att avfärda idén med att den är uppenbart falsk, eftersom det är så tydligt att olika människor lever liv som har högst olika värden för dem själva. Men är det så?

Torbjörn Tännsjö (1998, ss. 160–3) har argumenterat för att det inte är så, dvs. för en pessimistisk position som säger att de flestas liv, åtminstone i vår omgivning, har ett tämligen lågt värde. Jag tror att det finns en sanning i den pessimistiska positionen och sanningen är att vi dels är benägna

att överskatta värdet av våra liv och dels att vi är benägna att överskatta värdeskillnaderna mellan vårt eget liv och andras. Detta kan bero på olika saker men i en djupare bemärkelse förmodligen på en fundamental svårighet att bedöma livsvärdet. Problemet är grundläggande och berör frågan hur man ska förstå skillnaden mellan ett liv som det är bra för mig att leva och ett som inte är det.

Det är ganska vanligt att man tolkar detta som en fråga om personlig *välfärd* (i denna terms ursprungliga betydelse), dvs. hur bra jag har det i livet. Klassiska välfärdsteorier är de hedonistiska och preferensialistiska, där välfärd mäts endera i upplevelser med en positiv ton eller i tillfredsställelsen av attityder. Som jag ser det fångar emellertid inte välfärdsfrågorna det väsentliga i frågan om meningen i livet. Ett liv som det är bra för mig att leva behöver inte vara ett liv där jag har det bra, dvs. ett liv med hög välfärd. Den väsentliga frågan uppfattar jag snarare som en fråga om *livskvalitet*: när har ett liv hög kvalitet för den som lever det? S.k. perfektionistiska teorier om livets mening är ett steg i rätt riktning om vi uppfattar den väsentliga frågan som en kvalitetsfråga snarare än en välfärdsfråga, men jag är inte säker på att perfektionisterna tar steget fullt ut, eftersom man kan förstå åtminstone en del klassiska perfektionistiska teorier (t.ex. Aristoteles' och Marx') som teorier om vad det är att ha det bra.

Vad som gör det påkallat att skilja mellan välfärd och livskvalitet är bl.a. svårigheten att hantera välfärdsvärdena, som t.ex. lycka eller preferenstillfredsställelse. Och då tänker jag alltså inte i första hand på de traditionella intra- och interpersonella mät- och jämförelseproblem som t.ex. hedonismen får brottas med, utan snarare de problem som jag tror återstår den dag dessa problem möjligen har fått en lösning – nämligen, i vilket förhållande står det hanterbara värdet av någons välfärd till det personliga värdet av hennes liv?

På mig tycks det som om både hedonismen och preferensialismen har sin styrka i förenklingen: bara om man antar additivitet och någorlunda hanterbar aritmetik kan man göra teorierna rättvisa. Men kan ett sådant angreppssätt någonsin göra rättvisa åt livsvärdet? Jag tänker mig att problemen är så stora att man bör söka andra lösningar. Problemen kvarstår även om vi bara fokuserar på det som man vill kvantifiera och avstår från att ta ställning till om detta fokus är ensidigt. Ta lyckan och dess motsats och alla deras mellanformer som exempel. Är det verkligen odiskutabelt att lycka har ett positivt egenvärde och att lidande har ett negativt sådant, även om vi inte betvivlar hedonismen? Alltså anta för en stund att vi inte diskuterar några andra alternativ till hedonismen, som t.ex. att lidandet kan vara önskat för dess egen skull eller att det kan ha vissa

kvaliteter som gör det attraktivt ur ett perfektionistiskt perspektiv. Har lidandet ett negativt egenvärde rätt och slätt, i ett slags tidlös och abstrakt bemärkelse?

När vi talar om ett konkret lidande i ett konkret liv uppstår alltid frågan om den tidliga placeringen. Det är inte självklart att ett tidigare lidande måste vara lika negativt som ett framtida, eller alls negativt. Måste jag beklaga att jag varit med om ett stort lidande tidigare i mitt liv? Möjligen är det svårt att undvika att starka och traumatiska upplevelser färgar av sig också på ens samtid: människor som varit med om starka krigsupplevelser blir inte kvitt dem, de förföljs av bilderna under dagar och nätter. Men anta att det inte är så, dvs. anta att vi bara försöker bedöma egenvärdet av tidigare trauman. Måste vi verkligen beklaga att vi har varit med om dem? Det verkar rimligare att gå med på att de inneburit en sänkning av min välfärd, men det följer inte att de också gjort mitt liv sämre i den väsentliga bemärkelsen. Om det fanns ett sätt att bli kvitt och ur historien radera ut sina gamla sorger och besvikelser så är jag inte säker på att jag skulle vilja det.

Har de då gjort mitt liv bättre? Kanske, men det väsentliga är att svårigheterna att säga säkert det ena eller det andra kan ligga till grund för en värdeagnostisk hållning som man lättast uttrycker i ett slags likavärdesprincip på livskvalitetsplanet: vem kan säga något säkert om vad för slags liv som har det högsta personliga värdet och vem kan följaktligen jämföra det personliga värdet i olika liv? I extremfallen kanske vi kan känna med en viss säkerhet att det normalt är värre att tvingas avsluta sitt liv vid tio än vid 75, men i övrigt tycks värdet i ett liv kunna variera på ett svårfångat sätt med tidsperspektivet på dess innehåll.

Problemen vore kanske inte oöverstigliga om de bara handlade om en svårighet att sätta samman vissa fastställbara värden av en upplevelse som bestäms av dess placering i tiden. I så fall kunde det handla om att våga det säkra negativa värdet av ett framtida lidande mot det osäkra värdet av att ha lämnat det bakom sig. Men kan vi ens med någorlunda säkerhet uttala oss om det negativa värdet av ett framtida lidande, förutsatt att vi betraktar en någorlunda komplex upplevelse? Vilket var värdet av Nelson Mandelas framtida vistelse på Robben Island när han livstidsdömd anlände dit 1964, till en vistelse som kom att vara i 27 år (Mandela 1994)? Nu hade inte Nelson Mandela i detta läge så många val, men han kunde åtminstone välja att förhålla sig till det som han såg framför sig. Och hur skulle han förhålla sig till det?

Det är rimligt att kräva att den som är ute efter att bedöma ett sådant värde av en framtida upplevelse är så väl förtrogen som möjligt med den upplevelse som väntar, och i andra sammanhang brukar man kräva att

man på något sätt lever sig in i upplevelsen. Men hur gå en sådan inlevelse till? Kanske räcker det inte med en rent propositionell faktakunskap, eftersom det verkar vara möjligt att förhålla sig med en viss distans till alla fakta, inklusive dem som rör ens egna djupa upplevelser, som därmed inte gör rättvisa åt den verkliga upplevelsen. Jag tror att det krävs att inlevelsen ska ha en *kvalitativ likhet* med föremålet för inlevelsen för att det ska vara tal om verklig inlevelse och för att man ska kunna tala om verklig förtroget. För att veta hur det är att uppleva en fysisk smärta så måste man åtminstone ha fenomenell bekantskap med den. Jag tror alltså på vad Mats Johansson har kallat matchningsvillkoret för inlevelse (men som han själv tar avstånd från i sin kommande avhandling).

Men om detta är ett rimligt krav, vilket jag alltså tror, kan man då alltid utföra de mentala operationer som krävs för att anlägga en någorlunda välgrundad värderande attityd till en upplevelse i framtiden? Detta tycks av olika anledningar svårt. Hur föreställer man sig en upplevelse som man kommer att ha under en längre tidsrymd, t.ex. 27 år som i Nelson Mandelas fall? Borde inte inlevelsen ta lika lång tid? Det tycks absurt att kräva det, men också tveksamt att släppa kravet, eftersom hur ska en människa någonsin kunna veta vad det betyder att ha en upplevelse under ett långt tidsförlopp om hon inte ger sig tillräcklig tid för inlevelsen?

Någon kanske föreslår att man tar en genväg genom att leva sig in i hur det är att ha upplevelsen bakom sig, eftersom man brukar mena att det är bara den som har haft en upplevelse som vet vad det vill säga att ha den. Men detta fungerar inte heller om det förhåller sig så som vi sa innan, nämligen att värdet av en upplevelse är beroende av tidsperspektivet. Att leva sig in i hur det är när upplevelsen är överstående kan varken göra rättvisa åt vad man har framför sig eller hur det är när det pågår. Det är självfallet relevant att känna till hur man kommer att bedöma en upplevelse när den väl är över, men det kan inte rimligen vara det enda viktiga för vilken attityd till upplevelsen som det är rationellt för mig att ha när jag har den framför mig.

Det enda säkra är att vi inte kan ha ett kriterium på inlevelse som tillåter att man behandlar ett framtida upplevelsekomplex i koncentrerad eller ens i samlad form. Imre Kertész beskriver problemet så här i *Mannen utan öde*:

”... Jag träffade till exempel fångar” – berättade jag för honom – ”som hade varit – eller rättare sagt fortfarande var – i koncentrationsläger i fyra, sex eller kanske tolv år.” Nu var ju dessa människor tvungna att på något sätt fördriva alla de här fyra, sex eller tolv åren, det vill säga i det senare fallet tolv gånger

trehundra- och sextiofem dagar, alltså tolv gånger trehundra- och sextiofem gånger tjugofyra gånger . . . och så vidare, varje sekund, varje minut, timme, dag: det vill säga hela denna tid. Men å andra sidan – funderade jag vidare – var det kanske just det som hjälpte dem också, för om all denna tolvfaldiga tid tagen trehundra- och sextiofem gånger, tjugofyra gånger, sextio gånger och sextio gånger igen hade fallit över dem plötsligt, i ett enda slag, skulle de säkerligen inte heller ha uthärdat det – som de faktiskt gjorde – varken med kroppen eller med hjärnan. Och eftersom han teg tillade jag: ”Ungefär så måste man alltså föreställa sig det.” (s. 197)

Om dessa frågeställningar hårddras, följer då att vi inte kan acceptera ett inlevelsekriterium med mindre än att det på något sätt *kan* hantera alla upplevelsens faser samtidigt (inklusive dess för- och efterhistoria)? Kanske är problemet olösligt eftersom vi har ett rationalitetskrav som i en mening är rimligt att ställa men samtidigt omöjligt att uppfylla, åtminstone med vår nuvarande förmåga att mentalt hantera upplevelsekomplex: man kan gott kräva att den som vill fatta bra beslut eller göra tillförlitliga bedömningar av framtida upplevelser skaffar sig kunskap om dessa, en kunskap som emellertid än så länge verkar oåtkomlig. Det är inte meningsfullt att kräva det omöjliga, men om vi bara kräver att subjektet skaffar sig en så bra bild som möjligt av framtiden, samtidigt som vi erkänner att denna med vår nuvarande kunskapsnivå kommer att lida av otydlighet, ja då tycks ett av alternativen vara att ansluta sig till en likavärdesprincip: när vi inte har en bra metod för att bedöma framtida upplevelsekomplex kan vi åtminstone tillsvidare betrakta dem som någorlunda likvärdiga.

Ett annat förslag skulle kunna vara att inte bedöma större upplevelsekomplex eller hela liv, utan nöja sig med enstaka och momentana upplevelser, som borde vara lättare att mentalt simulera och bedöma (se Brülde 1998, ss. 440–51). Problemet med detta är egentligen det samma som redan beskrivits, nämligen att även om vi bara diskuterar livskvalitet i termer av upplevelser och även om dessa upplevelser antas ha sitt värde på traditionellt hedonistiska grunder, så har vi dem visserligen en och en men det är normalt inte som enstaka upplevelser de har betydelse för oss och inte heller bara som pågående upplevelser. När vi betraktar våra liv är det som komplex av upplevelser, varav vissa pågår medan andra har upphört eller ännu inte börjat; när vi tar ställning till vår framtid är det en framtid som också kommer att hysa en historia, och jag gissar att denna framtida historia är viktig för de flesta av oss även när den inte ger näring åt upplevelser i den framtida samtiden.

Ytterligare något – och detta är kanske det viktigaste hittills – som försvårar att fastställa värdet av en upplevelse är att jag tror att det i grunden

eller åtminstone till en stor del handlar om en estetisk bedömning. Detta gäller också för hedonismen, om man t.ex. lägger kvalitativa aspekter på upplevelsen, men det gäller i än högre grad tror jag om man går utanför den teorin. Det gäller vidare för den enskilda upplevelsen, men det gäller i än högre grad för bedömningen av upplevelsekomplex och i synnerhet hela liv (jfr Johan Brännmark 2001). Ta återigen Nelson Mandelas fängelsevistelse. Även om vi försöker att bara fokusera på upplevelserna och värdet av att ha ett sådant upplevelsekomplex som en del av ens eget liv så tror jag att det på ett plan – och kanske det mest grundläggande – handlar om att bedöma något slags skönhet i det som vi betraktar. Anledningen till att jag ser det som grundläggande är vidare att det är den bedömning som ligger närmast till hands när vi försöker göra oss kvitt tidsperspektiven och se livet tidlöst (något som om vi har rätt i det som tidigare sagts inte kommer att lyckas helt).

När man talar om skönhet i samband med bedömningen av liv och delar av liv tror jag att det är viktigt att inte snegla för mycket på konstestetiken. När livet bedöms på estetiska grunder är detta inte det samma som att bedöma livet som konst. Konstestetiken är en vidare kategori som inte måste ha skönheten som centralt begrepp; däremot tänker jag mig att livsetestetiken har det. Det är också därför som jag heller inte är säker på att traditionella teorier om narrativitet fångar det väsentliga, eftersom berättelser kan fylla flera syften och det finns inget som utesluter att man gör en konstestetiskt värdefull berättelse av ett undermåligt liv. Jag kan fascineras av beskrivningar och berättelser över liv som jag inte betraktar som värdefulla att leva och över sätt att leva och att hantera livet som jag inte vill eftersträva. Litteraturen och filmen vimlar av obehagliga typer som är fångade på kornet och vars liv och sätt är konstestetiskt värdefulla objekt men knappast mer än det.

Denna idé om den estetiska värderingens betydelse för meningsfrågorna stöds framför allt av erfarenheter av hur vi brukar hantera dem. Vari består grubblet över det egna livet i olika krislägen? Till en stor del av att hitta den rätta betraktarvinkeln under vilken livsskönheten framträder eller livsfulheten blir mer uthärdlig.

Och vad har vi då att säga om värdet av Nelson Mandelas 27 år på Robben Island? Nu är det förstås lätt att i sin bedömning påverkas av inramningen till dessa 27 år och inte minst av att vi talar om en händelse i livet hos en person med stark utstrålning och hög resning. Men jag kan inte komma från en känsla av att fängelsevistelsen har lämnat ett positivt bidrag till värdet av Nelson Mandelas liv, också i hans egna ögon (samma intryck får man av hur Albert Speer i efterhand bedömde sina 25 år i Spandaufängelset, även om man heller inte får glömma att det i

båda dessa fall handlar om fängelsevistelser med stora instrumentella värden för dessa personer själva men också för andra; se Sereny, 1995). De normala liv som de flesta av oss andra får hålla till godo med, och där inga långa fängelsestraff som vanligtvis betraktas som katastrofala ingår, kan ändå förefalla torftiga i jämförelse. Och jag ser ingen annan möjlighet än att detta är resultatet av ett slags estetisk bedömning. Dessutom är det en bedömning av det *privata* eller *personliga* värdet av en händelse i individens liv, dvs. händelsen har också ett estetiskt värde *för personen i fråga* (även om hon själv inte gör den bedömningen). Det kan möjligen låta som en otacksamhet mot ett skonsamt öde, men jag kan inte låta bli att betrakta liv i stil med mitt eget som fattiga i jämförelse. Återigen kan det också bero på att jag i min bedömning påverkas av de andra saker som jag känner till om Nelson Mandela (och Albert Speer och hur de förvaltade sina fängelsevistelser), men jag kommer alltså inte ifrån känslan av att ett liv utan det här slaget av händelse kan vara torftigare än ett liv med.

Men denna känsla till trots finns det också en osäkerhet i den estetiska bedömningen som mycket väl kan motivera den försiktighet jag menar att likavärdesprincipen förkroppsligar. Hur viktigt det estetiska än är så ökar också komplexiteten i bedömningarna när vi låter detta värde ingå som ett grundelement och därmed ökar osäkerheten – i vissa vinklar kan ett liv bli vackert just bara för att det är torftigt, åtminstone om det är torftigt på rätt sätt. Och något motsatt skulle man kunna säga om ett innehållsrikt liv. Vi kommer alltså att ärva de traditionella och notoriska svårigheterna med skönhetsbedömningar och detta bjuder att vi försiktigtvis ansluter oss till en likavärdesprincip: låt oss åtminstone så länge som vi inte vet bättre betrakta alla livsöden som ungefär likvärdiga, även om vi kan tillåta oss att ibland spekulera i eventuella skillnader (vilket jag gjorde nys).

### 3. DEN NORMATIVA TOLKNINGEN

Av olika anledningar har jag ägnat det största utrymmet åt den evaluativa tolkningen av likavärdesprincipen. Dock inte av anledningen att denna tolkning skulle vara den viktigaste. Jag kommer inte att diskutera vikten av de olika tolkningarna, men den tolkning som traditionellt har ansetts viktigast är kanske den normativa eller politiska tolkningen av likavärdesprincipen, som ungefär säger att oavsett hur det förhåller sig med värdet av olika personers liv, såväl i intrinsikalt men framför allt i extrinsikalt avseende, så bör detta inte avspeglas i behandlingen av dessa personer. Vi får alltså inte *göra* skillnad på människor även om det



skulle *vara* en skillnad; vi får inte agera utifrån värdeskillnader mellan människor även om sådana skulle föreligga. Så formulerad blir likavärdesprincipen omöjlig att efterleva, och för att kunna hantera den kan man därför knyta den till vissa grundläggande rättigheter, dvs. vissa områden där vår eller samhällets behandling av människor är speciellt betydelsefull. Så vill t.ex. Ingemar Hedenius förstå människovärdesprincipen: vi är alla lika mycket värda däri att vi alla omfattas av de mänskliga rättigheterna och har samma rätt att få dem respekterade (1982, s. 19). Vilka dessa rättigheter är och hur de ska uppfattas är förstås en diskussion alldeles i sig, men jag tolkar fördömandet av prioriteringar enbart på grund av hög ålder som utredningen om prioriteringar inom hälso- och sjukvården gjorde för ett antal år sedan som ett vackert exempel på denna tolkning av människovärdesprincipen (1993, s. 102).

Jag vill själv ställa mig bakom detta sätt att förstå den normativa tolkningen, men frågan är hur man kan försvara den. Det enklaste är att säga att den här typen av principer är bra eftersom människor mår bättre i samhällen där de tillämpas, men jag tror också att man kan rättfärdiga tolkningen på andra sätt, som ändå vetter åt det utilitaristiska hållet.

Få tänker sig väl att man i sina etiska bedömningar kan klara sig helt utan nyttoprincipen, även om inte så många numera har övertygelsen att man klarar sig med *enbart* den. Vidare har jag svårt att tro att inte nyttoprincipen på ett eller annat sätt bygger på våra preferenser, så att nyttan eller välfärden påverkas positivt av att folk får sina preferenser tillfredsställda. Om så är fallet kan man tänka sig ett försvar för den politiska tolkningen av likavärdesprincipen som går ut på att visa att den motsvarar en preferens som är djupt förankrad och som omfattas av många.

Är det så, finns det en önskan om att innesluta alla människor i de mänskliga rättigheterna? Om Ronald Dworkin har rätt präglas i stort sett allt politiskt filosoferande av att ge uttryck för tanken att alla människor i någon fundamental bemärkelse är jämlikar, dvs. en ”abstrakt egalitär princip, som kräver av samhället att det behandlar alla medborgare med samma omsorg”, dvs. med samma hänsyn och respekt (2002, s. 147). Will Kymlicka har i sin genomgång av samtida politiska ideologier velat visa att jämlikhetsidén är just så central som Dworkin tänker sig (2002).

Detta skulle i så fall vara ett rättfärdigande av likavärdestanken utifrån ett slags *normativ subjektivism*: alla människor är jämlikar i betydelsen att vi alla omfattas av de mänskliga rättigheterna, eftersom det är så som de flesta ändå vill ha det. Man kan också försöka argumentera för likavärdestanken utifrån en *metaetisk subjektivism*, som säger att värden i

någon mening konstitueras av preferenser. Men detta rättfärdigande är mer kontroversiellt. Det är därför enbart för att det är en rimlig *norm* att människor, allt annat lika, ska få som de vill som det faktum att människor har en preferens för de mänskliga rättigheterna i nämnda betydelse också är ett rättfärdigande av dem. När jag säger det, förutsätter jag att den normativa subjektivismen verkligen vill medräkna denna typ av preferens, dvs. ett slags neutral preferens som inkluderar ens egen såväl som andras person. Om man menar att dessa neutrala preferenser är problematiska, eftersom de ju inte innehåller någon essentiell referens till den som har preferensen, så kan man alltid försöka driva den mer krassa linjen som antyddes och som ser jämlikhetspreferensen framför allt som en preferens för något som ligger i subjektets eget intresse.

Men strider inte i någon mening den evaluativa och den normativa tolkningen mot varandra (åtminstone om man ger dem det specifika innehåll och rättfärdigande som jag har gjort)? I den evaluativa tolkningen hävdas att frågan om livskvalitet är mer fundamental än frågan om välfärd och att livskvalitet i allt väsentligt är ett estetiskt begrepp. Vidare att de välkända problemen med estetiska bedömningar åtminstone talar för ett slags egalitär försiktighetsprincip – låt oss betrakta våra liv som ungefär lika värdefulla när det, med undantag för extremfallen, är så svårt att säkert säga något om det relativa estetiska värdet av olika personers liv.

Den normativa tolkningen har däremot använt välfärdsbegreppet, åtminstone i den vida bemärkelse som förutsätter att en person gynnas av att hon får sina preferenser tillfredsställda. (Som antyddes ovan är detta inte en helt okomplicerad tolkning av välfärdsbegreppet, inte ens om man sorterar bort allt annat än de personliga preferenserna, så länge som man kan ha personliga preferenser för annat än den egna välfärden.) Om vi vill att människor ska ha det bra bör vi se till att tillfredsställa deras preferenser och om idén om universella mänskliga rättigheter ligger i människors preferenser så bör vi alltså verka för dem. Detta rättfärdigande av mänskliga rättigheter på nyttogrunder bör hållas isär från det mer direkta rättfärdigandet som säger att människor har det bättre i en värld med sådana rättigheter än i en värld utan sådana rättigheter.

Man skulle kunna uppfatta detta som att jag grundar den normativa tolkningen på det välfärdsbegrepp som jag förde åt sidan i den evaluativa tolkningen. Emellertid tror jag inte att detta är ett stort problem, eftersom jag vill hävda att det finns en presumtion för värdet av nytta och välfärd även om det kan finnas ett mer fundamentalt personligt värde som ibland kan konkurrera med välfärden. Tanken är att välfärden inte upphör att vara betydelsefull, allt annat lika, även om livskvaliteten i många situationer har en större betydelse. Kanske skulle man också

kunna säga att det i normalfallen är just välfärden som utgör en grund för livskvaliteten, åtminstone får vi väl preliminärt utgå från det så länge vi saknar en mer säker kunskap om kvalitetsfrågorna. På så sätt kommer likavärdesprincipen i samband med den evaluativa tolkningen in på en högre nivå än den gör i samband med den normativa – vi antar preliminärt att det ligger ett värde i att sträva efter att folk får som de vill och därför antar vi också att det ligger ett värde i att låta alla människor omfattas av de mänskliga rättigheterna. Detta utesluter inte att vi innerst inne känner oss osäkra på om det alltid har ett positivt värde att människor får som de vill.

På den praktiska nivån föreskriver följaktligen likavärdesprincipen att vi strävar efter preferenstillfredsställelse i namn av värdet som det har för människor, samtidigt som samma princip på en övergripande teoretisk nivå föreskriver en försiktighet i frågor rörande det relativa värdet av olika personers liv. Sammanställer man de båda nivåerna får vi en likavärdesprincip som föreskriver att vi låter folk få som de vill eftersom det gör deras liv mer värdefulla, även om vi innerst inne har en ödmjuk attityd till dessa frågor om vad som gör en människas liv värdefullt och därmed också en förmåga och beredskap att se människors liv som likvärdiga.

Försvaret för den normativa tolkningen av likavärdesprincipen behöver alltså inte strida mot försvaret för den evaluativa. Än mindre behöver innehållet i de båda tolkningarna strida mot varandra; tvärtom verkar tanken på att vi ska betrakta våra liv som likvärdiga åtminstone polemiskt sett vara ett utmärkt försvar för idén om universella mänskliga rättigheter, t.ex. rätten att inte på grund av (enbart) sin ålder bli bortprioriterad i vården.

#### LITTERATUR

- Brülde, Bengt. 1998. *The Human Good*. Acta Philosophica Gothoburgensia.  
 Brännmark, Johan. 2001. "Good Lives: Parts and Wholes", *American Philosophical Quarterly*, vol. 38, nr 2, ss. 221–31.  
 Johansson, Mats. 2003. *Empatisk förståelse*. Avhandlingsmanus.  
 Kertész, Imre. 2003 (första utgåvan 1975). *Mannen utan öde*. Pan.  
 Mandela, Nelson. 1994. *Den långa vägen till frihet*. Rabén Prisma.  
 Sereny, Gitta. 2001 (första utgåvan 1995). *Albert Speer och sanningen*. Bonnier Alba.  
 Tännsjö, Torbjörn. 1998. *Hedonistic Utilitarianism*. Edinburgh University Press.